

ANTONELLA DEL PRETE

ERMENEUTICA CARTESIANA: IL CONTRIBUTO DI CHRISTOPH WITTICH *

Quando, nel 1653, Christoph Wittich pubblica le *Dissertationes duae quarum prior De S. Scripturae in rebus Philosophicis abusu, examinat, [...] Altera Dispositionem et Ordinem totius universi et principalium eius corporum tradit*¹, la sua intenzione è quella di inserirsi nelle sempre più vivaci polemiche suscitate dalla diffusione della filosofia di Descartes, seguendo senza soluzione di continuità la strategia inaugurata l'anno prima dal suo maestro Tobias Andreae e dal collega Johann Clauberg, con due opere dedicate prevalentemente alla difesa del metodo cartesiano. In realtà, il suo intervento provocherà un immediato spostamento della discussione da tematiche gnoseologiche con rilevanza metafisica a problemi di ermeneutica biblica, sollevati dal difficile rapporto tra teorie eliocentriche e interpretazione letterale delle Scritture. La polemica, a tratti estremamente aspra, travalicherà ben presto i confini dell'ambiente universitario in cui era nata, coinvolgendo un numero crescente di protagonisti e culminando in uno scambio di *pamphlets* in neerlandese: una pausa, seppur breve, verrà imposta dal provvedimento dell'Università di Leida che, senza pronunciarsi in merito alle opinioni cartesiane, nel 1656 vieta ai contendenti di nominare il filosofo francese². Wittich sarà costretto a intervenire due volte per difendersi: nel

* Questo lavoro si inserisce nell'ambito di una più ampia indagine sul cartesianesimo nei Paesi Bassi condotta grazie a una borsa di studio dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, sotto la guida di Tullio Gregory, e ai contributi del programma per la Short Term Mobility del CNR, del Centro di Studi Cartesiani dell'Università di Lecce e del Gruppo di ricerca nazionale «Descartes e l'eredità cartesiana nel pensiero filosofico e scientifico europeo (secoli XVII e XVIII)».

¹ Lo stesso anno, gli Elzevier pubblicano un altro libro su temi affini (D. LIPSTORP, *Specimina Philosophiae Cartesianae. Quibus accedit Ejusdem Authoris Copernicus Redivivus*, Lugduni Batavorum, apud Johannem et Danielelem Elsevier, 1653), che però non lascerà tracce profonde nel dibattito olandese.

² Numerosi sono gli studi che nel corso degli ultimi decenni hanno preso in esame le polemiche nate dalla diffusione del cartesianesimo nei Paesi Bassi; mi limito a rinviare a C. L. THIJSSSEN-SCHOUTE, *Nederlands Cartesianisme*, a cura di Th. Verbeek, Utrecht, HES, 1989; P. DIBON, *Regards sur la Hollande du siècle d'or*, Napoli, Vivarium, 1990 (ma vanno visti anche i contributi di Thijssen-Schoute e Dibon nel volume *Descartes et le cartésianisme hollandais*, Paris - Amsterdam, Presses universitaires de France - Éditions françaises, 1950); TH. A. MCGAHAGAN, *Cartesianism in the Netherlands, 1639-1676; the New Science and the Calvinist Counter-Reformation*, PhD thesis, University of Pennsylvania, 1976; C. BORGHERO,

1656 scrive la *Consideratio theologica de stylo Scripturae*, essenzialmente diretta a respingere le accuse di un teologo di Utrecht, Andreas Essenius, e dei suoi allievi; tre anni dopo riunisce il materiale precedentemente pubblicato e lo dà alle stampe, considerevolmente arricchito, con il titolo di *Consensus veritatis*. Le accuse di Lentulus non sono del tutto prive di conseguenze: nel 1651 il principe di Nassau, preoccupato dalla diffusione delle teorie cartesiane nei suoi domini, consulta le Università neerlandesi per sapere se esse si attengono strettamente alla spiegazione dei testi aristotelici o se permettono di insegnare anche altre dottrine, in particolare quelle di Descartes³. Gli attacchi di Lentulus e le inchieste del principe devono aver seriamente inquietato sia Wittich sia Clauberg, se entrambi decidono di spostarsi a Duisburg tra il 1651 e il 1652; lì, verranno sostanzialmente difesi dall'Elettore del Brandeburgo, che a più riprese ribadisce la libertà dei docenti di insegnare anche teorie diverse da quelle aristoteliche⁴. Tuttavia, Wittich non può impedire che le sue tesi siano oggetto di discussione in una serie di sinodi, tra il 1654 e il 1655: pur evitando condanne formali, deve accettare di modificare la formulazione di alcune sue tesi⁵.

«Méthode» e «Géométrie»: interpretazioni seicentesche della logica cartesiana, «Rivista di filosofia», LXXIX,(1988), pp. 25-58; M. E. SCRIBANO, *De Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano, Franco Angeli, 1988; Th. VERBEEK, *Introduction a R. DESCARTES e M. SCHOOCK, La querelle d'Utrecht*, a cura di Th. Verbeek, Paris, Les impressions nouvelles, 1988; Th. VERBEEK, *Descartes and the Dutch. Early Reactions to Cartesian Philosophers, 1637-1650*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1992; E. LOJACONO, *Introduzione a R. DESCARTES, Opere filosofiche*, v. I, a cura di E. Lojacono, Torino, UTET, 1994, pp. 11-91; A. VAN RULER, *The Crisis of Causality. Voetius and Descartes on God, Nature and Change*, Leiden - New York - Köln, E. J. Brill, 1995; R. BORDOLI, *Ragione e Scrittura tra Descartes e Spinoza. Saggio sulla «Philosophia S. Scripturae Interpres» di Lodewijk Meyer e sulla sua recezione*, FrancoAngeli, Milano, 1997; C. BORGHIERO, *Discussioni sullo scetticismo di Descartes*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXVII, (1998), pp. 1-25.

³ J. BOHATEC, *Die cartesianische Scholastik in der Philosophie und reformierte Dogmatik des 17. Jahrhunderts. I Entstehung, Eigenart, Geschichte und philosophische Ausprägung der cartesianischen Scholastik*, Hildesheim, Georg Olms, 1966, p. 152; P. DIBON, *La philosophie néerlandaise au siècle d'or. Tome I. L'enseignement philosophique dans les Universités à l'époque précartesienne (1575-1650)*, Paris - Amsterdam - London - New York, Elsevier publishing company, 1954, pp. 15 e 189-190.

⁴ F. TREVISANI, *Descartes in Germania. La ricezione del cartesianesimo nella Facoltà filosofica e medica di Duisburg (1652-1703)*, Milano, Franco Angeli, 1992, pp. 26-33.

⁵ *Allgemeine Deutsche Biographie*, v. XLIII, Berlin, Duncker & Humblot, 2^a ed., 1967-1971, pp. 631-635.

Scopo di questa indagine è innanzi tutto inserire le teorie ermeneutiche di Wittich nel dibattito sorto intorno al problema della conciliazione delle teorie eliocentriche con la Scrittura e della diffusione della filosofia cartesiana, mettendole a confronto con quelle dei difensori della *philosophia recepta* e con gli orientamenti esegetici del suo tempo in ambito riformato. Infine, si cercherà di determinare se le insistenti accuse dei suoi avversari hanno indotto Wittich a modificare le proprie opinioni e quali siano le implicazioni teoriche di questi cambiamenti, tenendo conto delle polemiche che di lì a poco saranno scatenate dalla pubblicazione delle opere di Isaac La Peyrère prima, di Lodewijk Meyer e Baruch Spinoza poi.

Eliocentrismo e Scrittura: lo status quaestionis

Anche prima che la Chiesa cattolica prendesse una posizione ufficiale sulle dottrine di Copernico, il problema della conformità dell'eliocentrismo alle Sacre Scritture era stato vivacemente dibattuto, in particolare tra gli astronomi: Tycho Brahe ne aveva discusso con Christoph Rothmann, il quale, come anche Georg Joachim Rheticus, aveva redatto anche un trattatello sull'argomento, rimasto inedito fino ai nostri giorni, mentre lo scritto di Rheticus era stato pubblicato a Utrecht nel 1651 a seguito dell'*Idea Physicae* di David Gorlaeus, anonimo e con il titolo di *Cujusdam Anonimi Epistola, De Terrae Motu*⁶. Durante terza decade del Seicento, nei Paesi Bassi si accendono una serie di vivaci polemiche su questi temi, accompagnate da importanti iniziative editoriali. Dapprima una lunga *querelle* contrappone Libert Froidmond prima a Philip van Lansbergen, poi a suo figlio Jacob⁷. Successivamente, la questione copernicana compare nello

⁶ T. BRAHE, *De mundi aetherei recentioribus phaenomenis*, in ID., *Opera Omnia*, a cura di I. L. E. Dreyer, v. IV, Hauniae, Typis Nielsen & Lydiche, 1919, p. 156, ed *Epistolae*, v. VI, pp. 149, 159-160, 177-178, 181, 185-186; M. A. GRANADA, *Il problema astronomico-cosmologico e le Sacre Scritture dopo Copernico: Christoph Rothmann e la 'teoria dell'accomodazione'*, «Rivista di storia della filosofia», LI, (1996), pp. 789-828; R. HOOYKAAS, *G. J. Rheticus Treatise on Holy Scripture and the Motion of the Earth with translation, annotation, commentary and additional chapters on Ramus-Rheticus and development of the problem before 1650*, Amsterdam - Oxford - New York, North-Holland, 1984.

⁷ L. FROIDMOND, *Ant-Aristarchus sive Orbis-Terrae Immobiles*, Antverpiæ, Ex Officina Plantiniana Balthazaris Moreti, 1631, pp. 29, 35-41; ID., *Vesta, sive Ant-Aristarchi Vindex*, Antverpiæ, Ex Officina Plantiniana Balthazaris Moreti, 1634, pp. 76-103; PH. VAN LANSBERGEN, *Commentationes in Motu Terrae Diurnum et Annuum*, Middelburgi, Apud Zachariam Romanum, 1630, pp. 11-14; J. VAN LANSBERGEN, *Apologia, pro*

scambio di accuse tra Gijsbert Voetius e Jacob Batelier⁸. Infine, nel 1635 esce la traduzione latina dei *Dialoghi sui massimi sistemi* di Galileo Galilei finanziata dagli Elzevir, contenente in appendice un *dossier* composto dalla *Lettera* di Paolo Antonio Foscarini e da brani estratti dalle opere di Johann Kepler e di Diego de Zúñiga, mentre la *Lettera a Cristina di Lorena* dello scienziato pisano veniva stampata in latino col testo italiano a fronte in un supplemento nel 1636 (*dossier* ripreso nell'*Apologia* di Gassendi contro Morin, che contiene anche una traduzione latina della *Lettera a Castelli* di Galileo)⁹. L'opinione generale espressa dalla manualistica universitaria in uso nelle Province Unite è tuttavia anticopernicana, anche se molti hanno ormai abbandonato la difesa del sistema tolemaico a favore di quello proposto da Brahe. Significativa a questo proposito è la posizione assunta da Gijsbert Voetius e da Martin Schoock in opere comparse poco prima delle *Dissertationes* di Wittich: per entrambi il geocentrismo che emerge indirettamente dalle Scritture è un motivo più che sufficiente per condannare l'eliocentrismo; rimane la possibilità di adottare il modello tychoniano o di usare quello copernicano come mero strumento matematico, senza pretendere che corrisponda a un'effettiva descrizione della realtà fisica, secondo le indicazioni della prefazione anonima al *De revolutionibus*¹⁰.

Le opinioni di Gijsbert Voetius e di Martin Schoock derivano da una ben precisa teoria sull'autorità delle Scritture in campo scientifico e sui

Commentationibus Philippi Lansbergii in Motum Terrae Diurnum et Annuum, Middelburgi Zelandiae, Apud Zachariam Romanum, 1633, pp. 42-43, 45-53 e 56-57.

⁸ G. VOETIUS, *Thersites Heautontimorumenos*, Ultrajecti, Ex Officina Abrahami Herwiick & Hermanni Ribbii, 1635, pp. 271-280; [J. BATELIER], *Gymnasium Ultrajectinum*, In Academia Ultrajectina, 1638, pp. 352-353, 362-386.

⁹ G. GALILEI, *Systema cosmicum*, Augustae Treboc., Impensis Elzeviriorum, Typis Davidis Hautti, 1635; *Nov-Antiqua Sanctissimorum Patrum et Probatorum Theologorum Doctrina*, Augustae Treboc., Impensis Elzeviriorum, Typis Davidis Hautti, 1636; P. GASSENDI, *Apologia in Io. Bap. Morini librum, Cui titulus, Alae Telluris fractae*, Lugduni, Apud Guillelmum Berbier, 1649. Sull'edizione elzeviriana di Galilei si veda ora S. GARCIA, *L'édition strasbourgeoise du «Systema cosmicum» (1635-1636), dernier combat copernicien de Galilée*, «Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français», CXLVI, (2000), pp. 307-334; la traduzione latina della *Lettera a Castelli* è stata segnalata e pubblicata da M. PESCE, *Una nuova versione della Lettera di G. Galilei a Benedetto Castelli*, «Nouvelles de la République des Lettres», (1991), 2, pp. 89-122.

¹⁰ G. VOETIUS, *Thersites* ..., cit., pp. 256-83 e 347; M. SCHOOCK, *De Scepticismo pars prior*, Groningae, Ex Officinâ Henrici Lussinck, 1652, pp. 399-421, e ID., *Physica Caelestis*, Amstelodami, Apud Petrum vanden Berge, 1663, pp. 106-108. Su questo problema si veda TH. A. MCGAHAGAN, *Cartesianism* ..., cit., pp. 164 e 171-72.

rapporti tra filosofia e teologia. Essi ritengono infatti che il testo sacro sia ispirato in ogni sua parte: di conseguenza, è possibile, anzi doveroso, estrapolare una vera e propria *physica sacra* dalla Scrittura, la cui autorità è tanto più assoluta in quanto esente da tutti i difetti e dalle incertezze che affliggono invece le scienze umane¹¹. Più in generale, è la filosofia che deve adattarsi alle verità della teologia, e non il contrario; un'eccessiva espansione dei diritti della *libertas philosophandi* è deleteria¹². Schoock aggiunge anche dei veri e propri precetti ermeneutici. Per l'esegesi dei passi che riguardano la filosofia naturale valgono gli stessi principi esegetici che vengono applicati al resto delle Scritture: qualunque proposta interpretativa non può essere in contrasto, diretto o indiretto, con altri dogmi; deve essere conforme alla fraseologia normale della Bibbia; non deve opporsi al giudizio dei sensi e della ragione; deve essere più ragionevole di quella a lei contraria¹³.

Chi sfoglia le pagine della *Praefatio* alle *Dissertationes*, ripresa e ampliata nel *Consensus veritatis* del 1659, troverà tuttavia ben pochi riferimenti agli autori richiamati finora. Gli alleati di Wittich sono Tobias Andreae e Johann Clauberg; i suoi avversari principali Jacob Revius,

¹¹ G. VOETIUS, *Selectae Disputationes. Pars Prima*, Ultrajecti, Apud Joannem à Waesberge, 1648, pp. 31-39. L'irrigidirsi del letteralismo biblico riformato nel corso del Seicento, parallelo al recupero della *philosophia recepta*, è stato segnalato da F. LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré et l'histoire. Erudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII^e siècle*, Amsterdam-Maarssen, APA-Holland University Press, 1986 e da J.-R. ARMOGATHE, *La vérité des Ecritures et la nouvelle physique*, in J.-R. ARMOGATHE, *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Beuchesne, 1989, pp. 49-60.

¹² G. VOETIUS, *Selectae Disputationes. Pars Tertia*, Ultrajecti, Apud Joannem à Waesberge, 1659, pp. 698 e 741-42; E. BIZER, *Die Reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», LV, (1958), pp. 306-26; TH. A. MCGAHAGAN, *Cartesianism ...*, cit., pp. 57-64; TH. VERBEEK, *Descartes and the Dutch ...*, cit., pp. 6 e 89, e ID., *From "Learned Ignorance" to Scepticism: Descartes and Calvinist Orthodoxy*, in R. POPKIN E A. VANDERJAGT (a cura di), *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Leiden - New York - Köln, E. J. Brill, 1993, pp. 31-45; J. VAN RULER, *The Crisis of Causality ...*, cit., pp. 13-32.

¹³ M. SCHOOCK, *De Scepticismo ...*, cit., pp. 399-408 e 420-421. È indicativo che Schoock, che pure aveva duramente attaccato Descartes qualche anno prima, non faccia il suo nome quando mette in luce le conseguenze esegetiche dell'eliocentrismo, benché le tesi criticate siano molto vicine a quelle sostenute da Wittich nello stesso anno: sulla strategia anticartesiana di Schoock si veda A. DEL PRETE, *Contro Descartes: il «De scepticismo» di Marten Schoock*, relazione al convegno internazionale *Il ritorno dello scetticismo. Da Descartes a Bayle*, Vercelli, 17-20 maggio 2000 (atti in corso di stampa).

Cyriacus Lentulus e Jacob Du Bois (cui si aggiungono nel 1659 i nomi di altri pastori e professori). Gli accenni alla letteratura filocopernicana sono sporadici: Wittich menziona esplicitamente solo Foscarini e Jacob van Lansbergen, anche se probabilmente riecheggia le tesi di Keplero e Galileo¹⁴. Schoock, che pure era stato un protagonista delle prime fasi della polemica anticartesiana, viene coinvolto solo marginalmente e gode di un trattamento di favore. Altrettanto può dirsi di Voetius, che addirittura viene citato da Wittich insieme ad André Rivet per confermare le proprie tesi sull'imprecisione del linguaggio biblico. Traspare dunque in modo chiaro l'origine di questa intensa attività del 'partito' cartesiano, innescata dalla virulenta opposizione di Lentulus alla penetrazione delle idee del filosofo francese a Herborn e dall'intervento di Revius e Du Bois a Leida. Nello stesso tempo, Wittich cerca di portare a termine un'operazione di divisione e selezione nel campo avversario: chi ha attutito la polemica anticartesiana, come Schoock, o gode di un'autorevolezza indiscussa, come Voetius, non viene immediatamente coinvolto nello scontro. La stessa tattica viene adottata nei confronti di altri sostenitori della *physica sacra*: Wittich non esita a confutare chi di loro, come Lambert Daneau e Francisco Vallesius, ha esplicitamente sostenuto che la Bibbia ci permette di elaborare una fisica molto migliore di quella che invece possiamo costruire basandoci sulle nostre incerte conoscenze, mentre cerca di dimostrare che altri, come Clemens Timpler, Johann Magirus e Gérard de Neufville, si sono limitati a estrapolare dal testo sacro delle fisiche generali, senza nessuna pretesa esaustiva e senza mettere in dubbio la necessità di un'indagine basata sulla ragione e sulla filosofia¹⁵.

L'esegesi biblica riformata e le teorie ermeneutiche di Wittich

¹⁴ Le analogie tra la *Lettera a Cristina di Lorena* e il *Consensus veritatis* di Wittich erano già state segnalate da M. PESCE, *Il «Consensus veritatis» di Christoph Wittich e la distinzione tra verità scientifica e verità biblica*, «Annali di storia dell'esegesi», IX, (1992), 1, pp. 53-76. Ho affrontato il problema del rapporto tra le lettere copernicane di Galileo e gli scritti di Wittich in A. DEL PRETE, *Tra Galileo e Descartes: l'esegesi biblica filocopernicana di Christoph Wittich*, relazione al *Symposium Galileo 2001*, Tenerife, 19-23 febbraio 2001 (atti in corso di stampa).

¹⁵ CH. WITTICH, *Consideratio Theologica de Stylo Scripturae*, Lugd. Batavorum, Apud Adriani Wyngaerden, 1656, pp. 45-46; ID., *Consensus Veritatis*, Neomagi, Apud Adrianum Wyngaerden, 1659, p. 16.

Ma Wittich è in primo luogo un teologo calvinista ed è dunque tempo di mettere a confronto le sue proposte ermeneutiche con quelle dei commentatori biblici suoi contemporanei, molti dei quali vengono citati nelle *Dissertationes* e nel *Consensus*. Le dispute *De Sacra Scriptura* seguono, con qualche variante, un andamento uniforme, riconoscibile persino in avversari come i gomaristi e gli arminiani. Possiamo prendere come esempio François Du Jon, *alias* Franciscus Junius, che fu professore a Leida e la cui orazione funebre fu pronunciata da Gomarus in persona. Nelle sue *Theses theologicae* la polemica è ancora prevalentemente rivolta contro i cattolici, il che spiega l'assenza di elementi che compariranno più tardi in scritti che risentono invece delle controversie contro i sociniani e gli arminiani. I punti fondamentali su cui si basa l'interpretazione riformata della Bibbia sono la sua autorità e la sua chiarezza. Poiché le Scritture si autotestimoniano come di origine divina, esse sono perfette e sufficienti, ossia contengono tutto ciò che è necessario alla salvezza: la testimonianza e il ruolo della Chiesa non sono indispensabili (al contrario di quanto affermano i cattolici) e nemmeno un'illuminazione speciale e personale dello Spirito Santo, come invece credono gli 'entusiasti'¹⁶. Quanto alla chiarezza, si deve tenere presente che questa caratteristica viene valorizzata in funzione eminentemente anticattolica e mira dunque a escludere che il credente abbia bisogno di qualcosa di estraneo alla Bibbia per comprendere il testo sacro, in primo luogo la mediazione della Chiesa e della tradizione interpretativa. Ma la *perspicuitas* ha dei limiti: mentre in sé la Scrittura è chiara, essa può apparire oscura agli uomini a causa della corruzione derivante dal peccato originale o per le difficoltà inerenti al testo stesso¹⁷. Quest'ultima affermazione può assumere una maggiore o minore rilevanza nei trattati dedicati all'interpretazione della Bibbia, e viene in genere motivata con il peso derivante dalla grande distanza temporale che ci separa dai fatti narrati, o con le difficoltà insite nella lingua ebraica, o con lo stile figurato proprio di molti autori sacri, o con altro ancora¹⁸: allo studio e al chiarimento di questi passi si dedicano appunto gli esperti di esegesi. Tuttavia in ogni caso si insiste sul fatto che ciò che necessario alla salvezza è espresso in modo

¹⁶ F. JUNIUS, *Opera Theologica Tomus primus*, Genevae, Sumptibus Caldorianis, 1607, coll. 1595, 1598, 1599, 1603, 1605, 1750-1767.

¹⁷ *Id.*, coll. 1597-1598, 1600, 1602.

¹⁸ M. FLACIUS ILLYRICUS, *Clavis Scripturae S. Altera Pars*, Basileae, Per Sebastianum Henricpetri, 1609, coll 1-6.

chiaro e comprensibile a tutti¹⁹. Il lavoro dell'interprete si sviluppa dunque entro questi limiti: sa che Dio si adatta alle nostre capacità di comprensione, adombrando i misteri celesti sotto apparenze terrestri; ricorre all'*analogia fidei*; elucida i luoghi oscuri con quelli chiari; mette in relazione i singoli passi con le circostanze e lo scopo dell'autore sacro; raccoglie e confronta parole, cose e sentenze analoghe²⁰. Altri teologi sottolineeranno che è indispensabile possedere una solida conoscenza delle lingue bibliche e delle scienze, nonché ricorrere alla logica, alla grammatica, alla retorica e alla dialettica, ma essi faranno sempre attenzione a usare queste discipline in modo esclusivamente strumentale, senza assoggettare il testo sacro alle arti umane²¹. Le lunghe discussioni sull'uso dei tropi nelle Scritture, infatti, se mettono a frutto il bagaglio culturale costituito dalla retorica classica, non nascono tuttavia su questo terreno, ma sono radicate nel tentativo riformato di attenersi il più possibile all'interpretazione letterale della Bibbia. Questo scopo viene perseguito con strategie non sempre identiche, ma che si possono ricostruire come segue: i quattro sensi tradizionali della Scrittura (anagogico, allegorico, tropologico e letterale) vengono ricondotti a quest'ultimo oppure al senso allegorico o mistico, a sua volta fatto derivare più o meno direttamente dal senso letterale²². Gli autori più sensibili al fascino del profetismo cercheranno di rivalutare il senso mistico (o allegorico, o spirituale), conferendogli anche un valore dimostrativo nelle controversie, che invece in genere gli viene negato²³. L'opinione più diffusa

¹⁹ In alcuni casi la celebrazione della chiarezza delle Scritture sfocia in un'enunciazione del principio dell'*accomodatio*: A. RIVET, *Isagoge ad Scripturam Sacram*, in *Opera theologica*, vol. II, Roterodami, Ex officina Typographica Arnoldi Leers, 1652, p. 979b, e S. GLASSIUS, *Philologia Sacra*, Amstelodami, Apud Johannem Wolters, 1694, p. 125.

²⁰ F. JUNIUS, *Opera Theologica* ..., cit., coll. 1601, 1758, 1774.

²¹ M. FLACIUS ILLYRICUS, *Clavis Scripturae* ..., cit., coll. 12, 15, 18-19, 21, 23, 24, 31, 36-37, 38-40, 82; A. RIVET, *Isagoge* ..., cit., pp. 947a-948a, 949a-b; S. GLASSIUS, *Philologia Sacra* ..., cit., pp. 228-232. Una lucida rivendicazione dell'universalità delle regole interpretative, valide sia per i testi sacri, sia per quelli profani, e dunque attinenti alla logica, si trova in J. CLAUBERG, *Logica vetus et nova*, in *Opera Omnia Philosophica*, Amstelodami Ex Typographia P. & I. Blaeu, 1691 (ristampa anastatica: G. Olms, Hildesheim, 1968, pp. 781-782. Da cui si cita).

²² M. FLACIUS ILLYRICUS, *Clavis Scripturae* ..., cit., coll. 67-69; A. RIVET, *Isagoge* ..., cit., pp. 929b-937a; S. GLASSIUS, *Philologia Sacra* ..., cit., pp. 159-180; D. PAREUS, *In Genesim Mosis*, in *Operum Theologicorum Exegeticorum Tomi 1 Pars Prima*, Francofurti, Apud Viduam Ionaë Rosae, 1647, p. 16.

²³ Per una rivalutazione del senso allegorico si veda J. COCCEIUS, *Summa theologiae ex Scripturis repetita*, in *Opera Omnia Theologica*, vol. VII, Amstelodami, Ex Typographia P et

è che i passi dotati di senso allegorico o profetico sono pochi e che la loro presenza viene chiaramente indicata nel testo. Stessa cautela viene dimostrata nella scelta dell'una o dell'altra delle categorie in cui è suddiviso il senso letterale: la necessità di abbandonare il senso grammaticale o proprio di una frase per quello figurato viene strettamente regolamentata. Matthias Flacius Illyricus ad esempio fornisce diverse indicazioni: il passaggio al senso figurato si impone solo quando dal senso letterale proprio o grammaticale derivano conseguenze false, assurde, contrarie alla sana dottrina o ai buoni costumi. Egli cita poi Agostino, che nel *De doctrina christiana* ammetteva la presenza di tropi quando un passo contrastava con la fede, la *dilectio* o l'*edificatio*, e riferisce l'opinione di altri autori che invece assumono come regola la fede, la carità e i passi analoghi più chiari ed evidenti. Stesse indicazioni si ritrovano in Glassius, che a Flacius rinvia²⁴. Proprio il confronto con i passi paralleli e non figurati sembra essere un metodo particolarmente apprezzato per individuare il senso dei tropi nelle Scritture, secondo il principio che ciò che è oscuro in un luogo è spiegato altrove in modo più semplice, soprattutto se si tratta di dottrine necessarie alla salvezza²⁵.

Tutti i criteri fin qui elencati sono suscettibili di applicazioni differenziate: l'*analogia fidei* rafforza progressivamente il suo carattere di regola teologica extratestuale (contro l'eccessiva invadenza delle confessioni, delle formule e dei credi ufficiali si leverà la voce degli arminiani, suscitando in campo opposto una levata di scudi in difesa del ruolo della Chiesa e della gerarchia che avvicina a tratti l'ortodossia gomarista alle posizioni dei cattolici²⁶), mentre decidere che una proposizione è falsa e assurda comporta un uso della ragione che non è affatto univoco. Così, l'ortodossia riformata si troverà da un lato a difendere

J. Polaeus, 1701, p. 153b, e ID., *Aphorismi contra socinianos*, in *Opera Omnia Theologica* ..., cit., vol. VIII, p. 90a; F. BURMANN, *Synopsis theologiae Tomus Prior*, Genevae, Sumptibus Ioannis Picteti, 1678, pp. 71-72.

²⁴ M. FLACIUS ILLYRICUS, *Clavis Scripturae* ..., cit., coll. 77 e 281; S. GLASSIUS, *Philologia Sacra* ..., cit., pp. 182-185.

²⁵ M. FLACIUS ILLYRICUS, *Clavis Scripturae* ..., cit., coll. 79-80, 282-283; S. GLASSIUS, *Philologia Sacra* ..., cit., pp. 183-184.

²⁶ Per gli arminiani, si veda *Confessio, sive Declaratio Sententiae Pastorum, qui in Foederato Belgio Remonstrantes vocantur*, in S. EPISCOPIUS, *Operum Theologicorum Pars Altera*, Apud Viduam Johannis Henrici Room 1665, p. 76b; per l'ortodossia dordracena, cfr. S. MARESIUS, *Foederatum Belgium Orthodoxum*, Groningae, Apud Joannem Nicolaum, 1652, p. 6 e 88.

la liceità, in certi casi, di estrarre dalla Scrittura delle conclusioni considerate *de fide* (contro l'eccessivo letteralismo dei sociniani, che invece accettavano solo quei dogmi derivanti da passi della Bibbia intesi in senso letterale); dall'altra combatterà aspramente il rinvio alla *recta ratio* e al *lumen naturae* presente nei testi dei Rimostranti, che tuttavia della ragione intendevano fare un uso meramente strumentale e mirato a escludere dalla fede solo ciò che è contrario alla ragione, non ciò che si limita a oltrepassarla²⁷.

Rispetto a queste norme generali, le *Dissertationes* di Wittich non sembrano discostarsi eccessivamente dai principi comunemente accettati in ambito riformato: nelle già citate regole ermeneutiche di Schoock, per esempio, il riferimento alla ragione è perfino più marcato²⁸. Inoltre, quando fornisce un rapido elenco dei *media interpretandi*, il teologo tedesco si attiene agli strumenti comunemente usati (considerare lo scopo del brano preso in esame, mettere a confronto ciò che precede e ciò che segue, e così via)²⁹. Infine, se ci riferiamo alla *Logica vetus et nova* del suo amico e collega Johann Clauberg, vediamo riemergere indicazioni in buona parte tradizionali: per comprendere il senso di un testo oscuro, bisogna individuare chi sia l'autore, quale sia il suo scopo, di cosa vuole parlare; insomma, occorre chiarire quali siano le circostanze che permettono di contestualizzare il brano in esame. È necessario poi ricorrere alla comparazione dei luoghi paralleli (i luoghi chiari infatti servono a spiegare quelli oscuri) e prendere in considerazione ciò che segue e ciò che precede il passo prescelto. Bisogna

²⁷ A. RIVET, *Isagoge* ..., cit., pp. 944a-945a; S. MARESIUS, *Foederatum Belgium Orthodoxum* ..., cit., p. 107; ID., *Collegium theologicum*, Groningae Frisiorum, Typis Johannis Colleni, 1659, p. 17 e 609; A. HEIDANUS, *Corpus Theologiae Christianae*, vol. I, Lugduni Batavorum, Apud Jordanum Luchtmans et Johannem de Viviè, 1686, p. 43 e 50. Per una formulazione delle teorie dei Rimostranti si veda S. EPISCOPIUS, *Institutiones theologicae*, in *Opera theologica*, vol. I, Londini, Ex Officina Mosis Pit, 1678, p. 264b; ID., *Apologia pro Declaratione Remonstrantium*, *Vedelius Rhapsodus*, e *Disputationes theologicae privatae*, in *Operum theologicorum Pars Altera* ..., cit., pp. 126b-127a, 332a-33b, 445b. Si noti peraltro che le regole ermeneutiche enunciate da arminiani e sociniani accettano in buona sostanza quelle adottate dall'ortodossia riformata (che poi erano a loro volta derivate dalle indicazioni fornite dalla patristica, in particolare da Agostino), accentuando il ruolo della ragione: J. ARMINIUS, *Disputatione privatae*, in *Opera Theologica*, Francofurti, Apud Wolfgangum Hoffmannum, 1635, p. 275a; S. EPISCOPIUS, *Apologia pro Declaratione Remonstrantium* ..., cit., pp. 126b-127a, e ID., *Disputationes privatae* ..., cit., p. 445b; D. BRENIUS, *Breves Annotationes*, Amstelaedami, Apud Hendrigum Demdrinum, 1664, Introduzione non numerata.

²⁸ M. SCHOOCK, *De Scepticismo* ..., cit., p. 421.

²⁹ CH. WITTICH, *Consensus Veritatis* ..., cit., p. 587.

infine stabilire se l'autore si stia esprimendo in modo da rendersi comprensibile al popolo (gli esempi di *accomodatio* sono quasi solo scritturali), ma nello stesso tempo non si deve passare in modo indiscriminato al senso tropico o figurato, a meno che ciò non si riveli necessario³⁰.

Tuttavia, le polemiche suscitate dalle *Dissertationes* di Wittich sono vivaci. Le accuse dei suoi avversari seguono due linee fondamentali: in primo luogo, il teologo tedesco assoggetta la Bibbia a verità extrascritturali, perché è la convinzione che il sistema copernicano sia vero a sollecitare nuove ipotesi esegetiche, e non i problemi interni all'interpretazione del testo sacro; in secondo luogo, egli rende Dio responsabile di errori e di menzogne³¹. Quanto al primo punto, le accuse colpiscono nel segno, ma

³⁰ J. CLAUBERG, *Logica vetus et nova ...*, cit., pp. 843-849, 850-851, 855-857. Su questo punto, mi sembra che non sia del tutto condivisibile l'accentuazione del debito di Wittich nei confronti di Clauberger operata da M. SAVINI, «*Methodus*» cartesiana ed esegesi biblica: l'apporto di Christoph Wittich alla polemica sulla teoria copernicana in Olanda (1650-1659), in F. SULPIZIO (a cura di), *Studi cartesiani. Atti del Seminario Primi lavori cartesiani. Incontri e discussioni, Lecce 27-28 settembre 1999*, Milella, Lecce, 2001, pp. 303-331: le regole ermeneutiche proposte da Clauberger mi sembrano in buona parte tradizionali, come quelle di Wittich, che rispetto al suo collega però fa sfoggio di una notevole conoscenza del *background* teologico e condivide con i copernicani il privilegiamento di alcuni principi esegetici rispetto ad altri. Ineccepibile è quanto Massimiliano Savini scrive, analizzando il rapporto Clauberger Wittich a proposito della teoria cartesiana dei pregiudizi, presente anche in altri 'seguaci' del filosofo francese, come Johannes de Raey.

³¹ J. REVIUS, *Statera philosophiae cartesianae*, Lugduni Batavorum, Ex Officina Petri Leffen, s. d. [1650], pp. 46-47, 138-139 320-322 (scritto diretto contro Regius, in cui l'autore riproduce due dispute pubblicate già tre anni prima: *Analectae Disputationes*, Lugduni Batavorum, Apud Haeredes Johannis Nicolai a Dorp 1647); A. ESSENIUS, *Disputatio theologica de infallibili fide rerum naturalium*, Ultrajecti, Ex officina Johannis a Waesberge, 1654, §§ I, III, VIII, IX; J. DU BOIS, *Veritas et auctoritas sacra*, Ultrajecti, Ex officina Johannis a Waesberge, 1655, 3-4, 12, 23-30, 42, 43, 47, 53-54, 123, 126, 136, 127, 182-188 e 212 (ma si veda già ID., *Dialogus Theologico-Astronomicus*, Lugduni Batavorum, Apud Petrum Leffen, 1653, pp. 9, 11 e 12, in polemica con i due van Lansbergen); J. HERBIN, *Famosæ, De Solis vel Telluris Motu, Controversiæ Examen*, Ultrajecti, Apud Johannem a Waesberge 1655; P. VAN MASTRICHT, *Vindiciae Veritatis*, Ultrajecti, Ex Officinâ Johannis a Waesberge, 1655, pp. 7-9, 13, 21-24, 26 e segg.; J. BEUSECHUM-A. NIEPOORT-H. TROY, *Disputationes Theologicae Quatuor*, Ultrajecti, Ex Officina Johannis a Waesberge, 1656, pp. 2, 4, 20, 85, 95; 100, 104-108; 119, 154, 159-161, 172, 177-179 e 207-212; C. STRESO, *Dissertatio de Usu Philosophiae*, Hagae-Comitum, Ex Officina Henrici Hondii, 1656, p. 13

potrebbero anche essere ritorte sui suoi interlocutori: come si è visto, anche gli anticartesiani più accaniti dichiarano di non accettare quelle interpretazioni che risultano assurde e false e danno un senso sempre più teologico, e quindi extrascritturale, alla dottrina dell'*analogia fidei* (chi decide quali sono i passi autoritativi e chiari cui rapportare gli altri, e in base a quali criteri?). Certamente, non era facile sostenere allo stesso tempo che l'insegnamento cattolico sull'eucarestia andava rifiutato anche perché contrario alla ragione, ma che non bisognava seguire i sociniani nella loro condanna del dogma della Trinità in quanto incomprensibile e contraddittorio. Non solo: l'esegesi corrente del sedicesimo versetto della Genesi permetteva a Wittich di indicare almeno un caso in cui tutti gli interpreti erano concordi nel rifiutare il senso letterale, dal momento che esso non corrisponde a verità ma a ciò che sembra a prima vista ai nostri sensi: la Luna può essere considerata un «grande luminare» solo se questa espressione si riferisce alla sua grandezza apparente, dovuta esclusivamente alla sua vicinanza al nostro pianeta³². Ma, e qui si passa alla seconda obiezione, l'adesione di Wittich alla gnoseologia cartesiana equipara tutte le apparenze sensibili ai pregiudizi e all'errore: anche in questo caso, non erano forse del tutto assenti precedenti nella tradizione esegetica, e Wittich li individua. Ogni volta che gli esegeti si occupano dei passi in cui Dio è descritto in maniera antropomorfa, aggiungono che, per evitare di cadere negli errori di molti eretici, è necessario darne un'interpretazione figurata, mentre l'uso da parte di Dio di affermazioni ambigue è giustificato dal suo desiderio di adeguare i misteri rivelati alla capacità di comprensione del volgo. Il senso letterale di questi luoghi biblici condurrebbe dunque a degli errori teologici, così come il senso letterale dei passi geocentrici della Scrittura non corregge degli errori di filosofia naturale. Nonostante questo, le modifiche e gli approfondimenti introdotti da Wittich nei suoi scritti successivi sono in genere collegati proprio a questo problema dell'errore:

(ma questo trattato sembra prendere di mira principalmente Lambert van Velthuysen); A. ESSENIUS, *Systematis Theologici Pars Prior*, Ultrajecti, Ex Officinâ Johannis à Waesberge, 1659, pp. 59-60 e 68.

³² CH. WITTICH, *Dissertationes duae*, Amstelodami, Apud Ludovicum Elzevirium, 1653, pp. 52-58: cita a suo favore Clavius, gli interpreti Belgi, Giovanni Calvino, David Pareus, Johannes Piscator, Johann Heinrich Alsted e Amandus Polanus; Revius, Lentulus e Du Bois sostenevano invece che questa frase dovesse essere riferita ai poteri e alle operazioni della Luna. Voetius e Batelier si erano già divisi sull'esegesi di questo passo, secondo lo stesso schema: si vedano G. VOETIUS, *Thersites* ..., cit., pp. 276-278; [J. BATELIER], *Gymnasium Ultrajectinum* ..., cit., pp. 378-382.

l'aver generalizzato una conseguenza che prima di lui aveva una portata molto limitata, e averlo fatto non per salvaguardare un dogma della fede, ma per difendere i diritti della filosofia naturale, sposta i termini del problema.

Dopo le Dissertationes

È possibile individuare cambiamenti di rilievo tra il testo delle *Dissertationes* e la loro rielaborazione finale nel *Consensus veritatis*? Certamente sì, anche se spesso non si tratta di vere e proprie trasformazioni teoriche ma piuttosto di una presentazione retoricamente più accettabile e cauta degli stessi argomenti. Il primo segno di cedimento, solo apparente in realtà, alle critiche degli avversari è l'abbandono di un'espressione ricorrente nel testo del 1653, abbandono accompagnato da un esplicito *mea culpa*. Nell'espone la sua versione della teoria dell'*accomodatio* Wittich aveva spesso affermato nelle *Dissertationes* che la Scrittura si adegua «ad erroneam opinionem vulgi»³³. Quest'esplicito riferimento all'errore verrà eliminato successivamente: Wittich continua ad usare lo stesso armamentario concettuale che aveva messo in gioco nel 1653, cancellando l'aggettivo che aveva suscitato reazioni scandalizzate nei suoi avversari, in conformità a quanto impostogli dai sinodi tedeschi. Egli ci tiene però a ribadire che all'epoca in cui la sua opera aveva visto la luce, questa espressione era corrente e anzi sostiene trattarsi di una «formula a Copernicanis usurpata»³⁴. Invece, sebbene la dottrina dell'*accomodatio* fosse estremamente diffusa tra i sostenitori dell'eliocentrismo, quasi nessuno di essi ritiene che Dio si adegui ad opinioni *erronee* o *false*, ma o non qualifica in nessun modo l'opinione del popolare, o fa riferimento all'opposizione tra apparenza (sensibile) e realtà. Tra le fonti citate da Wittich, però, una mescola indifferentemente queste espressioni 'neutre' e il riferimento all'errore: Jacob van Lansbergen, infatti, non solo afferma che lo Spirito Santo si adegua «falsis hominum opinionibus», ma cita anche un brano di Calvino tratto dal commento ai Salmi in cui si sostiene che Davide

³³ CH. WITTICH, *Dissertationes duae* ..., cit., pp. 10, 24, 31, 63, 67, 71, 91, 92, 97.

³⁴ CH. WITTICH, *Consensus Veritatis* ..., cit., p. 374; ma cfr. anche *id.*, p. [11], in cui si dice diponibile a sostituire le sue precedenti affermazioni con espressioni del tipo «Scripturam uti formulis receptis esti praejudiciis innituntur», oppure «Scripturam uti talibus loquendis modis, qui veritatem aliquam, sed generalem tantum atque relatum ad homines et praejudiciis quoad verba involutam significant». Questo genere di correzioni sono state imposte a Wittich da tre sinodi tenutisi tra il 1654 e il 1655: cfr. *Allgemeine Deutsche Biographie* ..., v. XLIII, cit., pp. 631-635.

in alcuni casi parla «ex communi vulgi errore»³⁵. Inoltre Schoock, nelle pagine (citare da Wittich) dedicate alla confutazione degli argomenti dei copernicani, riprende sovente questa espressione, il che può aver contribuito all'impressione di Wittich che si trattasse di un modo di esprimersi usuale³⁶. Se avesse letto, invece, attentamente la polemica scoppiata pochi anni prima tra Gijsbert Voetius e Jacob Batelier avrebbe forse avuto modo di notare che quest'ultimo, nel controbattere alle critiche del suo avversario, elimina quasi del tutto il suo precedente riferimento all'errore, a favore di espressioni meno compromettenti³⁷.

Per attutire la crudezza delle proprie affermazioni iniziali (parlando della natura, Wittich sostiene che la Bibbia si esprime secondo le credenze e i pregiudizi popolari, ben lontani dalle verità raggiungibili con la ragione, ma senza compromettere per questo il suo messaggio salvifico), a partire dalla *Consideratio theologiae de stylo Scripturae* il teologo tedesco opera una distinzione tra *cognitio vulgaris* e *cognitio philosophica*, modellata sul Descartes dei *Principia*³⁸. L'opinione di Wittich non è sempre cristallinamente chiara: si registrano oscillazioni generate dai tentativi di rispondere efficacemente alle critiche dei suoi avversari. In linea di principio, tuttavia, è possibile affermare che l'opposizione tra questi due concetti tende a coincidere con una serie di altre distinzioni, come quella tra conoscenza sensibile e conoscenza razionale, tra pregiudizi erronei e verità, tra aristotelismo e cartesianesimo³⁹.

³⁵ J. VAN LANSBERGEN, *Apologia* ..., cit., pp. 50-51.

³⁶ M. SCHOOCK, *De Scepticismo* ..., cit., p. 401: «[...] existimandum est, Spiritum Sanctum Scripturae authorem principalem, non loqui ex mente et sententia errantis vulgi, sed ex rei veritate»; cfr. anche pp. 405 e 412.

³⁷ G. VOETIUS, *Thersites* ..., cit., pp. 271, 275, 278, 279, 280; [J. BATELIER], *Gymnasium Ultrajectinum* ..., cit., pp. 352, 375, 377. Non è un caso che buona parte della polemica scatenata dalle opere di Wittich ruoti intorno a questi temi: cfr. *supra*, nota 30.

³⁸ Questa distinzione è già embrionalmente presente nel testo del 1653, che oppone la *cognitio accurata* alla *cognitio vulgaris* (CH. WITTICH, *Dissertationes duae* ..., cit., p. 102); ma l'uso che ne verrà fatto successivamente è ben più pervasivo. Wittich non sembra invece manifestare interesse per altri luoghi in cui Descartes aveva affrontato il problema del rapporto tra filosofia e teologia o quello delle interpretazioni delle Scritture (cfr. V. CARRAUD, *Descartes et l'Écriture Sainte*, in *L'Écriture Sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne 1992, pp. 41-70).

³⁹ CH. WITTICH, *Consideratio Theologica* ..., cit., pp. 48-50; Id., *Consensus Veritatis* ..., cit., pp. 47-48 e 74.

Ora, in Descartes queste equivalenze non sono dirette: i sensi generano pregiudizi e convinzioni errate non di per sé, ma perché, durante l'infanzia così come da adulti, tendiamo a non separare la percezione sensibile, non sempre chiara e distinta, e l'oggetto percepito, facendo di una qualsiasi percezione una proprietà dell'oggetto. Anche Wittich aderirà a questa posizione, spiegando che l'errore non è prodotto dalla conoscenza sensibile in quanto tale, ma dall'abuso commesso dalla facoltà del giudizio che avanza al di là di quanto percepito dai sensi⁴⁰; il che però non si accorda perfettamente con quanto affermato prima e dopo: le percezioni sensibili sarebbero oscure e confuse; non ci fornirebbero nessuna informazione sulla «*substantiae intimae natura*», né su quei corpi troppo sottili per essere percepiti; sarebbero all'origine dunque di pregiudizi ed errori che nascono durante l'infanzia e si radicano nel «*sermo ordinarius*». La *cognitio philosophica*, invece, produce una conoscenza distinta delle sostanze e delle loro qualità; scopre le cause recondite dei fenomeni, la vera forma e l'intima costituzione degli oggetti; si avventura nella struttura nascosta delle cose, mettendo in luce «*totum naturae artificium*» e le sue cause⁴¹. Esempi di pregiudizi tratti dai *Principia*, tutti di carattere astronomico⁴², vengono a corroborare un'opposizione errore-verità che a tratti assume connotati decisamente estranei all'universo concettuale e linguistico cartesiano, facendo della conoscenza raggiungibile attraverso la filosofia di Descartes un accesso alle *abditis rerum causis* dei fenomeni.

Sulla base di questa analisi, Wittich può sviluppare una fenomenologia della *cognitio vulgaris* che ingloba il problema dell'attendibilità scientifica delle Scritture. I pregiudizi dell'infanzia e gli errori dei sensi, infatti, si sedimentano nel «*sermo ordinarius*», ossia in quel linguaggio che è costretto

⁴⁰ CH. WITTICH, *Consideratio Theologica* ..., cit., p. 37; ID., *Consensus Veritatis* ..., cit., pp. 7-8.

⁴¹ CH. WITTICH, *Consideratio Theologica* ..., cit., pp. 34-43; ID., *Consensus Veritatis* ..., cit., pp. 6-14.

⁴² CH. WITTICH, *Consideratio Theologica* ..., cit., pp. 37-38; ID., *Consensus Veritatis* ..., cit., pp. 8-9; AT VIII 36-37. Una selezione simile a quella operata da Wittich emerge negli scritti di un altro sostenitore della filosofia cartesiana: cfr. J. DE RAEY, *Clavis Philosophiae Naturalis*, Amstelodami, Apud Danielem Elsevirium, 1677, pp. 20-21 (testo pubblicato una prima volta nel 1654). Molto più dettagliata è, invece, l'analisi dei pregiudizi condotta da Johann Clauberg, che insiste sulla connessione pregiudizi-aristotelismo: J. CLAUBERG, *Logica vetus et nova e Defensio cartesiana*, in *Opera Omnia Philosophica* ..., cit., pp. 770-778 e 1050-96); le edizioni originali della *Logica vetus et nova* e della *Defensio cartesiana* sono apparse rispettivamente nel 1654 e nel 1652.

a usare anche chi di questi pregiudizi ed errori si è liberato. Di conseguenza è impossibile evitare l'imprecisione cui siamo condannati dall'assenza di un linguaggio unicamente modellato sulle verità razionali, con il suo carico di fraintendimenti possibili. In poche parole, come gli astronomi copernicani continuano a usare espressioni coniate per descrivere un universo geocentrico, proprio nel momento in cui ne stanno costruendo uno diverso, così anche la Bibbia si serve di un vocabolario tradizionale di stampo geocentrico, adeguando il suo messaggio alle capacità del «volgo»⁴³.

In questo modo, però, la tradizionale teoria dell'*accomodatio* subisce alcune rilevanti modifiche. Nelle originali intenzioni di Calvino essa indicava un duplice adeguamento della rivelazione divina (alle deboli capacità intellettuali che caratterizzano tutta l'umanità in quanto tale e alle opinioni spesso rozze degli incolti) e non si limitava a svolgere il ruolo di principio ermeneutico, ma dava conto di tutto il rapporto tra Dio e l'uomo⁴⁴. Come avviene poi in tutta la tradizione riformata, l'integrità del messaggio biblico non è tuttavia messa in dubbio: le prescrizioni salvifiche sono comunque chiaramente espresse nelle Scritture in modo da riuscire facilmente comprensibili a tutti, senza il bisogno della mediazione della gerarchia ecclesiastica e della tradizione, perché i passi in cui Dio si adegua alle opinioni correnti non sono strettamente indispensabili per la salvezza o sono bilanciati da altri luoghi in cui il contenuto dottrinale emerge più distintamente. L'uso da parte di Wittich della categoria della *cognitio vulgaris* per connotare il tipo di conoscenza naturale propria dalla Bibbia segna, invece, un allontanamento dal modello proposto da Calvino, secondo una duplice direzione. Da un lato, essa continua a caratterizzare un limite connaturato della conoscenza umana, limite che non deriva più, però dalla nostra condizione creaturale o dal peccato originale, ma dall'assoggettamento dell'uomo ai pregiudizi dell'infanzia, assoggettamento di cui è possibile liberarsi, seguendo i precetti dettati da Descartes e approdando così alla *cognitio philosophica*. In breve, mentre in Calvino il

⁴³ CH. WITTICH, *Dissertationes duae* ..., cit., pp. 4 e 92; ID., *Consideratio Theologica* ..., cit., pp. 39-40 e 64-65; ID., *Consensus Veritatis* ..., cit., pp. 375-76, 573, 606. Il parallelo tra gli astronomi e gli scrittori sacri è presente nelle *pièces* sulla conciliazione tra la Bibbia e le teorie eliocentriche, accluse in appendice a G. GALILEI, *Systema cosmicum* ..., cit., pp. 459-464.

⁴⁴ H.-J. KRAUS, *Calvins exegetische Prinzipien*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte», LXXIX, 1968, 3, pp. 329-341; F. L. BATTLE, *God was Accomodating Himself to Human Capacity*, «Interpretation. A Journal of Bible and Theology», XXXI, (1977), pp. 20-21 e 34-35.

ricorso al principio dell'*accomodatio* nasceva e rimaneva in ambito teologico, in Wittich uno dei poli, quello positivo, esula da questo campo per radicarsi in quello filosofico. D'altra parte, la *cognitio vulgaris* non indica unicamente l'ignoranza popolare, ma si riferisce a un tipo di approccio alla realtà di cui anche i dotti possono essere ancora prigionieri o di cui inevitabilmente facciamo uso, dal momento che questo sentire comune si è irrimediabilmente depositato nel linguaggio⁴⁵.

Cosa risponde Wittich alle critiche di chi lo accusa di fare della Bibbia un testo pieno di errori, se non di vere e proprie menzogne, dal momento che nessuno può mettere in dubbio l'onniscienza dello Spirito Santo? Una prima risposta a quest'ultima critica è fornita da una citazione di Agostino: perché si possa parlare di menzogna, è necessario constatare la presenza di una ben precisa «voluntas fallendi»⁴⁶. Ciò non basta tuttavia ad allontanare l'altro sospetto: l'interpretazione data nelle *Dissertationes* del principio dell'*accomodatio* non finisce forse per portare inevitabilmente alla conclusione che la Scrittura «errat cum vulgo»? Abbiamo già accennato a una delle strategie difensive adottate da Wittich: riprendendo affermazioni presenti già nelle *Dissertationes*, a partire dalla *Consideratio theologica de Stylo Scripturae* egli fa un saggio uso del suo retroterra cartesiano, nel tentativo di dimostrare che presentare il punto di vista della *cognitio vulgaris* non significa aderire a teorie sbagliate ma solo esporre le testimonianze sensibili, mentre l'errore è commesso dal lettore, se non dissocia sensazioni e proprietà degli oggetti⁴⁷.

Ma le opere di Descartes suggeriscono anche una seconda risposta, alla base di un'ampia sezione del *Consensus*. Wittich si richiama a un passo delle *Secundae Responsiones* per affermare che i luoghi in cui la Scrittura si adatta al «vulgi sensum» comunicano sì una verità, ma «ad homines relatam», mentre le verità che emergono dagli altri passi biblici sono *magis nuda*⁴⁸. L'uso che Wittich fa di questa distinzione è pervasivo: fin dalle prime pagine

⁴⁵ CH. WITTICH, *Dissertationes duae* ..., cit. p. 4, oltre che i brani segnalati *supra*, nota 42.

⁴⁶ CH. WITTICH, *Consideratio Theologica* ..., cit., p. 73.

⁴⁷ CH. WITTICH, *Consensus Veritatis* ..., cit., pp. 573-75.

⁴⁸ AT VII 142. La stessa citazione di Descartes ricorre nelle pagine di Clauberg che, mantenendosi fedele al testo cartesiano, la interpreta invece come un'opposizione tra modo di esprimersi della Scrittura, e modo di esprimersi dei filosofi: il primo è adeguato «ad vulgi sensum», il secondo esprime una «magis nudam veritatem» (J. CLAUBERG, *Logica vetus et nova* ..., e *Defensio cartesiana* ..., cit., pp. 847 e 1094). Comune ai due autori è anche il rinvio a Maimonide.

del *Consensus* leggiamo che nel testo sacro «formulae receptae sive eae veritatem nudam exprimant, sive talem quae ad hominum sensus sit relata et praejudiciis atque erroribus involuta»; più tardi queste stesse espressioni vengono esplicitamente applicate ai luoghi biblici che trattano dei fenomeni naturali⁴⁹. Il significativo accostamento delle verità adattate all'uomo con i pregiudizi e gli errori suscita immediatamente un'ulteriore precisazione: i brani che vanno letti secondo il principio dell'*accomodatio* possiedono dunque sempre un qualche contenuto veritativo generale, seppure avvolto in pregiudizi ed errori. Lo Spirito Santo non vuole insegnarci questi ultimi, ma il primo⁵⁰: se la Bibbia scrive che «Sol ambulat ab extremitate ad extremitatem», la verità generale che ci vuole comunicare è che la notte si avvicenda al giorno; l'errore in cui questa verità è racchiusa è che la causa di questo avvicendamento sia un movimento proprio del Sole. Solo i dotti sono in grado di scindere i due livelli di senso, il popolo no⁵¹; ma questo non ha nessuna grave conseguenza perché, invece, quanto attiene alla nostra salvezza viene espresso in modo chiaro e non ambiguo⁵². Ne consegue, da un lato, che lo Spirito Santo non è responsabile dei fraintendimenti possibili delle sue parole, come abbiamo già visto; dall'altro che non è possibile utilizzare questi luoghi biblici per costruire una fisica, in quanto il tipo di verità in essi contenuto è «ad hominum sensus relata», e non «nuda»⁵³.

Se Wittich pensa di aver così risposto a chi lo accusava di far mentire lo Spirito Santo, non ha ancora chiarito quale sia il criterio che ci permette di riconoscere i passi in cui verità e pregiudizio si mescolano. Anche in questo caso, egli cerca in tutti i modi di dimostrare che si attiene al criterio riformato della *sola Scriptura*: tra le tradizionali regole ermeneutiche, egli seleziona quella che collegava l'individuazione del senso di un passo con il suo scopo, e ne fa un uso estensivo. Avendo già affermato che lo scopo generale delle Scritture non è quello di insegnarci la fisica, Wittich può concludere che ovunque ci siano affermazioni non necessarie al fine che si propone lo Spirito Santo in quel passo, esse vanno lette tenendo conto che possono essere non accurate, ossia essere state adattate ai pregiudizi del volgo⁵⁴. Ne consegue che la ragione ha un uso solo strumentale: non è essa che ci indica i passi in cui la Bibbia parla in modo non accurato, ma sono le

⁴⁹ CH. WITTICH, *Consensus Veritatis* ..., cit., pp. 19, 368-370, 563, 628, 682.

⁵⁰ *Id.*, pp. 370-371, 375-376, 562, 628-629, 688.

⁵¹ *Id.*, p. 532.

⁵² *Id.*, pp. 574, 575, 622-623.

⁵³ *Id.*, pp. 370-375; ma si vedano anche le pp. 377, 384, 532, 563, 580.

⁵⁴ *Id.*, pp. 559-560, ma si vedano anche le pp. 580-582, 617, 622, 645.

circostanze in cui questi brani sono inseriti che indicano lo scopo per il quale sono stati scritti. Dunque, un elemento interno al testo sacro ci permette di determinarne il vero senso e la ragione agisce solo come «medium», non come «normam»⁵⁵.

Alla fine di questo puntiglioso esame delle *Dissertationes*, della *Consideratio* e del *Consensus* possiamo concludere che, come voleva Wittich, i criteri ermeneutici proposti per difendere i diritti della fisica cartesiana sono esattamente gli stessi che vengono usati dai suoi avversari? Da un certo punto di vista è proprio così; solo che il cambiamento di filosofia di riferimento si dimostra non del tutto neutro. L'aver rivendicato l'autonomia della ragione in campo naturale comporta ad esempio un abbandono della dottrina che subordina la filosofia alla teologia: è vero che quest'ultima può servirsi della filosofia nelle controversie, per rispondere alle obiezioni dei suoi avversari, ma non per questo la filosofia è la sua *ancilla*, esattamente come non lo sono la giurisprudenza o la medicina⁵⁶.

In secondo luogo, come si è già accennato, l'aver inserito in un contesto cartesiano la teoria tradizionale dell'*accomodatio*, con la sua opposizione tra «secundum apparentiam» e «secundum rei veritatem», ha contribuito a cambiare i termini del problema: è vero che Wittich riesce, con una serie di mediazioni, a evitare di attribuire gli errori e i pregiudizi direttamente allo Spirito Santo, ma è indubbio che la forte svalutazione della conoscenza sensibile e la necessità programmatica di uscire dai pregiudizi dei sensi e dell'infanzia, caratteristiche della filosofia di Descartes e di quella dei suoi discepoli, polarizzano secondo un asse verità-falsità quello che prima era solo una distinzione tra apparenza e realtà. Non è un caso che Wittich descriva la Bibbia come uno scritto dialettico: se prendiamo la *Logica vetus et nova* di Clauberg, scopriamo che il *modus tradendi* dialettico, o popolare o esoterico, è quello proprio di chi si rivolge a un pubblico non esperto e deve adattare ad esso il contenuto del proprio pensiero; è il tipo di esposizione tipica anche degli oratori, dei poeti e dei disputatori; si occupa principalmente di erudirci «ad usum vitae» e non di farci arrivare alla contemplazione della verità; è l'opposto del *modus tradendi* analitico, acroamatico, didascalico o filosofico che è «prestantior»⁵⁷. Ancora una volta, dunque, la distinzione assiologica imposta da questo tipo di osservazioni fa diventare uno stile espositivo connotato negativamente

⁵⁵ *Id.*, pp. 588, 651-652 e 653.

⁵⁶ *Id.*, p. 69.

⁵⁷ J. CLAUBERG, *Logica vetus et nova* ..., cit., pp. 819-820 e 823-824.

quello che in Calvino era un modo di esprimersi di Dio scelto per venire incontro alle nostre debolezze.

Infine, il lungo elenco di passi accumulati da Wittich per dimostrare che il linguaggio scritturale è impreciso non solo quando tratta di argomenti connessi alle conoscenze naturali, ma anche quando parla di verità morali e teologiche finisce coll'espandere notevolmente l'ambito in cui vige la *cognitio vulgaris*: se teniamo conto che già Clauberg aveva notato che i luoghi biblici in cui Dio è descritto in maniera antropomorfa sono la maggioranza, mentre Wittich insiste sull'esclusivo valore pratico delle Scritture, il cui scopo è la nostra salvezza, è facile rendersi conto che la distanza con Spinoza e la sua opposizione tra verità e obbedienza, la prima da trovare con la ragione, la seconda tipica del testo sacro, non è poi tanto lontano. Ma Wittich non compie mai l'ultimo passo e non priva la Bibbia di contenuto veritativo, nemmeno nei passi adattati alla capacità del volgo⁵⁸.

⁵⁸ Non mi sembra siano dunque condivisibili le affermazioni di F. LAPLANCHE, *Bible, science et pouvoirs*, Napoli, Bibliopolis, 1997, pp. 98-100, 103, 104, e di M. SAVINI, «*Methodus*» cartesiana ..., cit.; si veda, per contro, M. E. SCRIBANO, *Da Descartes* ..., cit., p. 173.